

# 中国宗教: 未曾经历革命及其归宿

吾 淳

(上海师范大学 法商学院, 上海 200234)

**摘要:** 宗教只有两种: 自然历史进程的与革命的。中国宗教是自然历史进程的, 也即没有经历革命。这具体包括两个方面: 第一, 中国宗教并未发生革命; 第二, 中国宗教也未接受革命。没有经历革命的现实对中国的宗教生活产生了深刻的影响。就中国的主要宗教而言, 道教从一开始就是自然宗教的; 佛教最终也回归为自然宗教的。

**关键词:** 中国; 宗教; 自然历史进程; 革命

## 一、宗教: 自然历史进程的与革命的

宗教只分为两种: 自然历史进程的宗教(或简称自然的宗教)与革命的宗教。其中所谓革命乃是指自然历史进程发生了中断。<sup>①</sup>

作为自然历史进程的宗教主要有以下特征: 客观方面求助于多神崇拜; 主观方面诉诸于巫术手段; 无论是多神崇拜还是巫术手段都有明显的功利特征和非理性色彩; 伦理在宗教生活中并不居有重要地位。人类历史上绝大多数宗教是自然历史进程的, 其中包括埃及、巴比伦这些古老文明的宗教形态。中国的宗教也是如此。

而革命的宗教恰与此相反: 在信仰中一元神崇拜代替了多元神崇拜; 由于相信神的万能故而将巫术从宗教生活中剔除出去; 伦理的意义被凸现出来并因而弱化甚至取消功利在宗教生活中的地位, 也由于伦理的意义, 非理性更多的为理性所取代。古代犹太人的宗教就发生了这种革命。<sup>②</sup>

如《圣经》中讲道: “我是耶和华, 你的神。” “除了我以外, 你不可有别的神。不可为自己雕

刻偶像, 也不可作什么形象, 仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像, 也不可事奉他, 因为我耶和华, 你的神是忌邪的神。”<sup>③</sup>《圣经》中又讲道: “你们中间不可有人使儿女经火, 也不可占有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用魔术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的, 都为耶和华所憎恶。” “耶和华, 你的神从来不许你这样行。”<sup>④</sup> 对此种观念的形成, 宗教学家普遍给予了高度的评价, 如托卡列夫说: “综观宗教发展史, 犹太教破天荒第一次宣称严奉名副其实的——一神教。”<sup>⑤</sup> (也包括前面注引贝格爾的概括) 而伴随着一神教地位的确立, 伦理也开始了其在宗教中的生活, 并且, 伦理生活又进一步导致了理性的增长和功利的衰退。鲁道夫·奥托说: “摩西的古老宗教标志着一个过程的开始……通过这个过程, ‘神秘’ 被彻底理性化了、道德化了, 即是说, 满载着伦理学的含义。”<sup>⑥</sup> 孔汉思也说: “和巫或祭司不同, 先知不可能代表功利主义的宗教。先知基本上倾向伦理, 代表一种道德的、超功利的宗教。”<sup>⑦</sup> 以后, 同属于亚伯拉罕河系的基督教与伊

收稿日期: 2002-09-18

作者简介: 吾 淳(1955-), 男, 上海人, 上海师范大学法商学院教授, 哲学博士。

伊斯兰教都继承了这一革命的成果。如查尔斯·L·坎默说：“基督教和犹太教都是‘道德’宗教——即，他们用道德概念而不是迷信(崇拜)或灵知(知识)概念来定义神——人关系。”在这之中，道德生活又是最重要、最基本的，“耶稣的生活、教导和死全都清晰地昭示我们所要进行的生活的本质：爱、公正、怜悯、谦虚和宽容的生活。”<sup>⑧</sup>

## 二、中国未曾发生宗教革命

如同所有的古老宗教一样，早期的中国宗教弥漫着自然宗教的气氛。神话传说与考古发掘可以将其追溯至约龙山文化时期，并且，直到东汉末年这种状况未有根本性的变化。<sup>⑨</sup>其中，夏商周三代又殊为重要，因为其奠定了中国宗教的基本范型。而这一基本范型保存(或保持)了作为自然宗教的全部特征。这体现在：第一，祭祀或多神信仰。中国宗教的多神信仰非常清晰地表现在祭祀活动中。例如《尚书·尧典》中记载：舜“正月上日，受终于文祖。在璇玑玉衡，以齐七政。肆类于上帝，于六宗，望于山川，遍于群神。”<sup>⑩</sup>这里我们清楚地看到了祭祀活动的两个主要内容：天与地。其中祭天以上帝为主、五帝为辅，日月星辰风雨诸神各有所祀；祭地亦有方丘、社稷、封禅等之分，四望山川也各有所属。第二，占卜与巫术崇拜。关于占卜与巫术两者的特点，人类学家曾作过区分。但笔者认为两者仍有相同之处，这即是两者所共有的主观参与及干预性质。而中国宗教正是因大量的占卜活动显现出浓厚的巫术气氛。仍以《尚书》为例，其中《洪范》第七条“稽疑”讲：“择建立卜筮人，乃命卜筮：曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。”日后，这种占卜形式被发展到令人眼花缭乱的地步。第三，无论是多神信仰(祭祀)还是巫术崇拜(占卜)，其根本意图又都是功利的，即用来面对种种现实问题。以卜辞为例，其中既有农事一类日常问题，如：“帝令雨足年；贞，帝令雨弗其足年。”<sup>⑪</sup>也有国家政治与军事等重大问题，如：“勿伐邛方，帝不我其受又。”<sup>⑫</sup>最后，在中国人的宗教生活中，几乎看不见伦理的影子和理性的成分。而这是自然宗教的必然结果。

这里有必要对历史上两个相关问题给予说明：

(1) 颛顼时期的“绝地天通”。《国语·楚语》中记载了这一史实：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”这一事件通常被认为是一次重要的宗教改革。<sup>⑬</sup>其实，颛顼之“绝地天通”的举措并不具有改变宗教自然历史进程或宗教性质的革命意义，它仅仅是由氏族宗教向国家宗教的一次进化，即从过去的散乱走向了现在的集中，但是，信仰或宗教生活的基本内容并没有发生本质变化。然而，分久必合，合久必分，只要宗教性质没有改变，“民神杂糅”、“家为巫史”这种现象必然还会出现。

(2) 周代的天命论。周人对宗教天命论作改革，在其中加入了有关“德”的内容。它能否被视作是宗教革命，这里便涉及到对周人“德”的准确理解。我们应当知道周人之“德”的提出乃与汲取夏商两代覆亡的历史教训有关。“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”，因为此两代“惟不敬阙德，乃早坠阙命。”<sup>⑭</sup>而“皇天无亲，唯德是辅。”<sup>⑮</sup>这就是说，在周代统治者看来，夏商两代的覆亡是由于道德原因所引起的。有鉴于此，周代若要保持国祚绵长就必须“敬德”。具体来说，这“敬德”的内容包括：“无淫于观、于逸、于游、于田。”<sup>⑯</sup>并且，“德”又与“民”紧密相关。“民”有权根据道德状况来挑选统治者，而“天”又是听从民意的，所谓“民之所欲，天必从之。”<sup>⑰</sup>可见，周人之“德”并非是宗教伦理，而是政治伦理。也因此，并不具有宗教革命的意义。

应当说，春秋战国时期，知识分子层面曾受到一定的无神论的洗礼，或者说有明显的疏离神鬼的倾向。如老子说：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”<sup>⑱</sup>孔子说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”<sup>⑲</sup>显然，老子与孔子在对待神的问题上是富于理性的。但在社会生活层面，这种无神论及其理性精神的影响却是十分有限的。战国中后期的状况已说明了这一点。例如邹衍的“五德终始”说：“五德从所不胜，虞土、夏木、殷金、周火”，<sup>⑳</sup>就有着十分明显的巫术色彩。这一

理论对当时的影响很大。如司马迁在《史记》中写道：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。……最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”<sup>④</sup>两汉的宗教状况进一步证明了这一点。如风角，西汉时魏鲜精于此术，《史记·天官书》中记载了他于正月占验八风的情况：“风从南方来，大旱；西南，小旱；西方，有兵；西北，戎菽为，小雨，趣兵……”又如讖纬，两汉时泛滥成灾，《后汉书·光武帝纪》即记载了刘秀对讖纬的利用，其中讲道：“《赤伏书》曰：刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。”就是连王充这样的思想家，在其著作中也充斥着此类荒唐的内容。如关于相骨：“富贵之骨，不遇贫贱之苦；贫贱之相，不遭富贵之乐。”<sup>⑤</sup>又如关于相宅：“水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅门有宜向。”<sup>⑥</sup>王充的例子同时也表明，如果宗教革命没有发生，即使是本应最为理性的人群（知识分子）和个人（思想家）也很容易会神秘化或非理性化。

### 三、中国亦未曾接受宗教革命

所谓接受既是指一种传播关系，也是指一种传承关系。而接受宗教革命即是说接受了宗教革命的成果。基督教是接受了宗教革命成果的，伊斯兰教也是接受了宗教革命成果的。但中国却未曾接受过宗教革命的成果。造成这种状况的原因是复杂的，须从主客观两个方面来加以分析。

首先我们来看客观原因，就是作为传播或传承“上家”的佛教。不过应当注意的是，佛教既不同于中国的宗教，也不同于中东的宗教。

早期佛教显然是发生了革命的，因为其有典型的伦理特征，这包括四谛说的伦理体系以及八正道的修行方式等。例如业力与报应说，其将命运与人或行为主体的善恶联系在一起，指出不同行为的不同后果也即果报以及道德自主选择的重要性。所以托卡列夫说：“早期佛教的重心在于道德范畴，在于世人的伦理规范。”<sup>⑦</sup>约·阿·克雷维列夫也说：“佛教就其本意乃是一种伦理学说。”<sup>⑧</sup>同时，佛教又表现出明显的无神论倾向。渥德尔这样说道：“在宇宙或轮回中（或在它之

外），像佛陀所描述的，根本没有什么神灵介入的余地。宇宙的演进即是按照因果律、自然律的演进。它不是上帝创造的，如果所谓的上帝（梵天）认为他是上帝，他创造了众生，那么实实在在他也是凡人，免不了虚妄错误。天神也都像人类一样服从支配众生生死自然律。”<sup>⑨</sup>也正因此，托卡列夫说：“曾几何时，所谓佛教世界观，与其说是宗教体系，毋宁说是哲学——伦理体系。”<sup>⑩</sup>加之这一体系有着十分典型和成熟的心理分析特征，早期佛教又透露出明显的理性精神，并且，又由于其中所蕴涵的无神论倾向，其理性的程度甚至远在犹太教以及整个亚伯拉罕宗教河系之上。

但是，这恰恰又是佛教的困惑所在。因为宗教离开了神是无法生存的。换言之，无神论不可能成为宗教生活及其信念的支柱。<sup>⑪</sup>信仰只要越出精英的范围而在社会层面展开，它就必然要向有神论回归。而且如果没有一元神的监视，就必然要向多神崇拜回归。大乘佛教的历史充分地证明了这一点。伴随“大乘佛教向民间的发展，它逐渐成了炫耀佛教神通”的手段，并且“出现了大批专以咒语治病、安宅、驱鬼役神”的佛典。<sup>⑫</sup>由此佛教日益向多神崇拜发展或回归。<sup>⑬</sup>我们已经知道，在犹太教那里，信仰是通过一神教及其相关的伦理得到解决。但早期佛教由于被赋予了更多的无神论和哲学色彩，实际上便阻碍了在广泛即大众层面上的推广，甚至还可能因此忽略宗教本身的意义。而一旦日后重新返回作为广泛层面的宗教本义上来，又必然或不得不回到原始的层面，即多神崇拜。<sup>⑭</sup>此正应了中国人的一句古语：“过犹不及”。从这个意义上来说，中国宗教所能够接受到的革命因素已经有限了。

其次我们再来看主观原因，这就是指一个特定的已经成熟的宗教（即文化）范型对其他宗教（或文化）范型的拒斥、改造本能和能力。

虽说佛教在传入中国之前已很大程度地向自然宗教作了回归，但仍不乏作为宗教革命的成果，如强调修行、注重思辩，整个佛教僧团及其所使用的主要经典与教义仍保持和体现着相当的理性。但由于中国本土的宗教生活已经形成了基本的范型，因此它能够保持相当的独立性和拒斥性，从而不被外来或“入侵”的宗教生活或范型所改造。此仅以方术（其实质即巫术）为例略作分析。

方术对中国社会的影响极深,其种类繁多,且一直“完好”地保留至近代。历代的方术主要有:占星、望云省气、择日、风角、式法、七政、元气、挺专、须臾、孤虚、龟卜、筮占、易占、逢占、占梦、厌劾、蛊术、祈禳、面相、骨相、星命、八字、太乙、六壬、奇门遁甲、扶乩、建除、丛辰、堪舆。且每类方术也形式驳杂,如仅易占又有所谓的六爻纳甲法、河洛真数法、梅花易数法等等。

特别值得指出的是,中国的知识分子向来热衷此道。这又可以从“宏观”与“微观”两方面予以考察。就“宏观”而言,看一下《四库全书》术数类所收录的50种著作便大有收获。如汉杨雄之《太玄经》、京房之《京氏易传》,唐李虚中之《李虚中命书》,宋司马光之《潜虚》、邵雍之《皇极经世书》、张行成之《易通变》,明黄道周之《三易洞玑》,清胡煦之《卜法详考》、李光弟等《御定星历考原》、允禄、梅谷成、何国宗等《钦定协纪辨方书》。书作者多为历代之重臣高官、名士鸿儒。而就“微观”而言,以蒋廷锡主编的《古今图书集成》为例,其中相术类部分《神相全编三》的主要内容有:富格(大、中)、贵格(大、中、小)、寿相格、福德格、成格、成败不足格、进退格、发达、清闲乐、愚顽慵懶、克父母、克妻妾、奸诈格、劳碌格、恶死格、溺水格、火灾格等等。这些同样是古代的“士”也即知识分子们所“苦心钻研”的结果。众所周知,知识分子在整个社会中应当是最理性的部分,知识分子也正是借助于理性的工具标志自身并引领文明向前发展。最理性的部分尚且如此,其他部分或层面的状况便可想而知。

#### 四、道教从一开始就是自然宗教的

如所周知,道教是多神教。道教的神谱非常庞杂。<sup>⑤</sup>据陶弘景《真灵位业图》,道教的神分为七级。如第一级:以元始天尊为首,左右有诸君共48位;第二级:以大道君为首,左右又分列神人60余位;第三级:太极金阙帝君居中,左右80余位,孔丘、颜回、轩辕黄帝、尧、舜、禹、庄周、老聃均在其内;第四级:太清太上老君居中,左右竟有一百六七十位之众,其中以方士、道士居多。不仅如此,道教还替大大小小的神仙们妥善周全地安排了处所,即所谓十大洞天、三十六小洞天、七十二福地,对神的照应真是无微不至。所以,说道教的

“核心信仰乃是崇拜神仙,”<sup>⑥</sup>这是千真万确的。

道教更以其突出的巫术倾向而闻名。对此,现代学者也已多有论述。如傅勤家先生就指出:“道教,其义理固本之道家,而其信仰实由古之巫祝而来,展转而为秦汉之方士,又演变而成今之道士。然则虽在今日,巫祝仍与道士并行不废,且彼此相混合焉。”<sup>⑦</sup>具体来说,道教的巫术倾向同样体现在方术上,这些方术主要有:占卜、斋醮(即祈禳或祭祀)、符篆、禁咒。占卜的巫术性质前已有述。斋醮按《隋书·经籍志》的说法是“夜中于星辰之下,陈设酒脯饼饵币物,历祀天皇太一,祀五星列宿。”只是道教的斋醮有更多的巫舞或萨满的成分。至于禁咒和符篆,依葛兆光之说:前者是口头的法术,后者是文字的法术。<sup>⑧</sup>

而无论是多神特征,还是巫术倾向又都包含了作为自然宗教的另外两个重要特征,即功利特征和非理性特征。如我们所知,道教在很大程度上就是基于功利的需要或目的而产生的。以早期符篆派道教为例,其很重要的一个功能便是用符水治病。如“太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之。”<sup>⑨</sup>又“有道士琅琊于吉”,“立精舍,烧香,读道书,制作符水以治病。”<sup>⑩</sup>道教也是非理性主义的,以上考察已经十分清楚,此再引葛洪数语作进一步证明:“元君者”,“能调和阴阳,役使鬼神风雨。”<sup>⑪</sup>“欲求神仙,唯当得其至要。”<sup>⑫</sup>“盖人身本见,而有隐之之法;鬼神本隐,而有见之之方。”<sup>⑬</sup>神役鬼、人变神、人隐鬼显,神秘主义色彩一目了然。而这些都与中国宗教的古老传统或基本范式一脉相承。

#### 五、佛教最终也回归为自然宗教的

如前所指出,佛教尚未传入中国之时已经完全蜕变为多神教。而由于咒术一类方法的使用,也使得佛教有了明显的巫术的气息。毫无疑问,这种状况与中国原本的宗教状况是非常吻合的。可以这样认为,这种吻合的关系既是中国人接受佛教的前提,又事实上规定了佛教在中国发展的必然也是自然的走向。

与此同时,佛教愈来愈将对生命的终极关怀简化为对现实功利的追求和满足。从魏晋南北朝起,一般民众在现实生活中已将佛教与简单的观音求拜联系在一起,而在未来安排中则将佛教与

简单的净土信仰联系在一起。其实，通常所讲宋明时期的“禅净”趋势中的一半即“净”的趋势在这时已经形成了。不过，此时的佛教僧团仍保持着基本的澄明。在南北朝与隋唐期间，佛教的教义或思想得到了最大的普及，而教派林立则象征着佛教在其第二个故乡所取得的繁荣。但是，即使是佛教僧团也同样无法抵御和抗拒中国宗教思维环境对其的深刻影响和支配。对此，顿悟说代替渐修说以及在坐禅问题上“翻天覆地”的变化即是最为典型的例证：在中国，一切复杂化的东西在功利面前必须给简单化让道。而主导这种根本变化的便是“最了解中国国情”的禅宗。“若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭，若识自性，一悟即至佛地。”<sup>④</sup>结果，一个“禅”字，本来代表着“坐”，而现在却意味着“不坐”。这不能不让人惊叹于中国社会对外来文化的巨大改造力：它竟然能彻底消除一个词的原有意义，并且还能使之具有完全相反的意义！

然而，正是由于进入天堂的道路如此便捷、门票如此廉价，因此也就自然会大大降低了道德的必要性。换言之，一切道德上的修行都会被视作多余。不仅如此，曾经有过的与伦理密切相关的理性也成为了累赘，它被扫出佛门。但这样一来，佛教的性质便完全改变了。如学者们所指出，还在隋唐，佛教已渐渐“失去了本来的面目，转为以祈祷为主。在佛教礼仪发展史上唐代佛教礼仪达到了顶峰，同时也可以说已经向堕落迈出了第一步。”<sup>⑤</sup>至“明清以后，佛教与思想界日渐疏离，僧团的信仰与修习仪轨高度世俗化，日趋向道教和民间宗教靠拢。”<sup>⑥</sup>

这种发展的结果便必然是导致佛法从根本上衰微。太虚就曾对这种佛法衰微现象提出过严厉但却也是无奈的批评，他说：“本来中国到处所有的大小佛寺，皆是布教所之性质。无如如今已失去了布教性质。”<sup>⑦</sup>太虚还进一步指出：“佛教到中国，虽有近二千年的历史，差不多穷乡僻野都有佛教，而于佛教真相，却犹不能明了，故佛教的精神力量，亦不能充分显发出来。”<sup>⑧</sup>应当说，太虚的上述担忧与批评正是对中国佛教后期状态与性质的真实写照，同样，也是对中国佛教伦理状态与性质的真实写照。

至此，两千多年来佛教僧团所做的种种努力

已最终烟消云散，归于“寂灭”。佛教已经完全回归于自然的宗教，“入乡随俗”、“入土为安”了。

作为文章的结尾，还有一点想要补充。按照社会学之父涂尔干的想法，集体或群体生活对于整个宗教生活来说是非常甚至是至关重要的。涂尔干指出：任何宗教都会感到，“它有必要按时定期地强化和确认集体情感和集体意识，只有这种情感和意识才能使社会获得其统一性和人格性。这种精神的重新铸造只有通过聚合、聚集和聚会等手段才能实现，在这些场合个体被紧密地联系起来，进而一道加深他们的共同情感。”<sup>⑨</sup>这种集体活动既能维系信徒的共同信仰，也保证过一种道德生活，还赋予宗教生活以一种理想。而我们知道，中国的宗教徒是最缺少集体意识和认同感的，他们缺少定期过集体生活的约律，而且还可以在不同的宗教之间“串门”，这些在其他宗教看来都是难以想象的。其带来的结果便是将宗教行为仅仅作为满足现实甚至当下功利目的的手段，与此相关，伦理生活必然也得不到保证。这种状况在我们考察中国宗教时应给予深切关注。

#### 注释：

- ①现有的宗教划分一般采用氏族、民族或国家、世界三阶段说。本文使用“自然”与“革命”的概念，意欲更明确或清晰地揭示两种基本的宗教性质或生活。当然，这里的“革命”与价值或应然判断相比更应是一种事实或实然判断。关于“自然”的提法，前人其实已经有过，如黑格尔关于“自然宗教”与“神启宗教”的划分（见黑格尔：《宗教哲学》，中国社会科学出版社，1999年版），但麦克斯·缪勒曾对这一划分提出过批评（见麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，上海人民出版社，1989年版）。本文将“革命”而非“神启”与“自然”作为一对相应的范畴，对此，约翰·麦克曼勒斯曾指出：“一神教首先是对自然宗教的一个批判”（见约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，贵州人民出版社，1995年版，第25页）。
- ②贝格尔曾作如下归结：“我们可以根据三个普遍的特征——超验化、历史化、伦理的理性化——来分析以色列宗教的这种伟大的摒弃。”其中关于“超验化”，贝格尔指出“旧约圣经设定了一个上帝，”“而且他根本不受巫术操纵的影响。”（美）彼得·贝格尔：《神圣的帷幕》，上海人民出版社，1991年版，第138页，第140页。
- ③《出埃及记》第二十章。
- ④《申命记》第十八章。
- ⑤（苏）谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，1985年版，第401页。
- ⑥（德）鲁道夫·奥托：《论神圣》，四川人民出版社，1995年版，第

89页。

- ⑦秦家懿,孔汉思:《中国宗教与基督教》,三联书店,1990年版,第56页。
- ⑧(美)查尔斯·L·坎默:《基督教伦理学》,中国社会科学出版社,1994年版,第58页。
- ⑨之所以以东汉末年为限,乃因为此时有了道教的产生与佛教的传播,在考察上此后应当作为另一个相对独立的单元来对待。
- ⑩《尚书·尧典》虽记载尧舜之事迹,但据考不会早于殷代。
- ⑪《前》1、50、1。
- ⑫《前》5、58、4。
- ⑬徐旭生:《中国古史的传说时代》,科学出版社,1960年版;牟钟鉴,张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社,2000年版。
- ⑭《尚书·召诰》。
- ⑮《左传》僖公五年引《周书》。
- ⑯《尚书·无逸》。
- ⑰《尚书·秦誓》。
- ⑱《老子》十章。
- ⑲《论语·雍也》。
- ⑳《文选·齐故安陆昭王碑》李善注引邹子。
- ㉑《史记·封禅书》。
- ㉒《论衡·骨相篇》。
- ㉓《论衡·诂术篇》。
- ㉔㉕(苏)谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第508页,第506页。
- ㉖(苏)约·阿·克雷维列夫:《宗教史》下卷,中国社会科学出版社,1984年版,第296页。
- ㉗(英)渥德尔:《印度佛教史》,商务印书馆,1987年版,第138页。
- ㉘无神论的观念或思想对于整个社会的宗教生活来说也未必是合适的。无神论与理性相伴具有积极的意义,然而在现代科学尚未登上历史舞台甚至在科学精神对宗教信仰取得决定性胜利之前,无神论必然只能是一小部分社会或知识精英的运动。
- ㉙杜继文:《佛教史》,中国社会科学出版社,1991年版,第94页。
- ㉚韦伯曾精到地论述了这种变化及其原因。韦伯指出:在早期,

“佛教将救赎局限于真正走上穷极之道而成为僧侣的人,至于其他人,亦即俗人,则基本上无所挂怀。”而到了大乘佛教这里,“俗人的宗教利害,基于布教的理由而不得不加以考虑。俗人并不冀求涅槃,也无法满足于一个像佛陀那样光止于自我救赎的模范型先知。他们所希求的无非是今生今世的救苦救难者和来生彼世的极乐世界。”这道出了宗教存在的本质:救赎。而救赎则需依靠神。分别见韦伯:《印度的宗教:印度教与佛教》II,台湾远流出版事业公司,1996年版,第371、400页。

- ㉛不仅如此,多神崇拜实际是功利倾向的结果,并且也与巫术迷恋有着密切的关系。这样,又会导致原有的伦理与理性精神趋于淡化和最终消失。
- ㉜傅勤家对道教的神有过明确的界定,即“道教之所谓神,实兼天神、人鬼、地祇及仙真而统称之。”傅勤家:《中国道教史》,上海书店,1984年版,第99页。
- ㉝李养正:《道教概说》,中华书局,1989年版,第265页。
- ㉞傅勤家:《中国道教史》,第43页。傅勤家先生在讲到道教诸术时还指出:“此则古之巫、祝、史,秦汉之方士,今日之巫覡,皆为本等之行业,而今之道士,亦似舍此而外,无谋食之方耳。”同上,第121页。
- ㉟葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,第97页。
- ㊱《三国志·蜀书·张鲁传》注引《典略》。
- ㊲《三国志·吴书·孙策传》注引《江表传》。
- ㊳㊴《抱朴子内篇·金丹》,《抱朴子内篇·释滞》,《抱朴子内篇·黄白》。
- ㊵《坛经·般若品》。
- ㊶(日)田茂雄:《简明中国佛教史》,上海译文出版社,1986年版,第197页。
- ㊷牟钟鉴,张践:《中国宗教通史》下卷,第963页。
- ㊸太虚:《建僧大纲》,转自郭朋:《太虚思想研究》,中国社会科学出版社,1997年版,第348页。
- ㊹太虚:《怎样来建设人间佛教》,转自郭朋:《太虚思想研究》,第561页。
- ㊺(法)爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999年版,第562页。

## Chinese Religions: No Experience of Revolution and Its Result

WU Chun

(College of Law and Business, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234, China)

**Abstract:** Religions just fall into two types: natural and revolutionary religions. The Chinese religions belong to the natural, that is, they haven't experienced any revolution. This includes two aspects: firstly, no revolution of religion has ever taken place in China; secondly, the Chinese religions haven't accepted any revolution. No experience of any revolution has deeply influenced the life of Chinese religions. As far as major Chinese religions are concerned, Taoism has been a natural religion from the very beginning, while Buddhism finally also turned back into a natural religion.

**Key words:** China, religion, the course of natural history, revolution

(责任编辑:雨 桥)